

PHILOSOPHISCHES SEMINAR DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

Autorenfassung: Rezension von Dieter Henrich: Werke im  
Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten.  
München: C. H. Beck, 2011, 216 Seiten

---

erstveröffentlicht in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus, Band 8  
(2010), S. 339-355

**Hans Friedrich Fulda**

**2010 /2014**

## Inhalt

I. Genesis von Konzeption und Gestaltung .....	3
Fragen zum I. Hauptteil: .....	5
II. Innere Genesis der Einsicht .....	7
Fragen zum II. Hauptteil: .....	10
III. Für eine Literaturgeschichte der Philosophie .....	12
Schlussfrage:.....	13

{ | S. 339 }

*Hans Friedrich Fulda*

Dieter Henrich: *Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*. München: C.H. Beck, 2011, 216 S., ISBN 978-3-406-60655-7.

Man möchte vielleicht meinen, Bücher oder wenigstens Aufsätze zum Thema der vorliegenden, über 200 Seiten umfassenden Abhandlung müssten längst geschrieben worden sein. Seit den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts widmet sich ein erheblicher Teil neu entstehender Literatur zur Philosophie, deren Historie und in ihr zunehmend auch der Vor-, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte bedeutender philosophischer Werke. Seit den entsprechend weit gediehenen historisch-kritischen Gesamtausgaben der uns vom jeweiligen Œuvre großer Philosophen erhaltenen Bestände, beginnend mit der Akademieausgabe der Gesammelten Schriften Kants (Berlin 1900 ff.), geht das Interesse verstärkt auf schriftliche Zeugnisse, die den Werken großer Autoren vorausgingen, aber schon eine Tendenz zu ihnen erkennen lassen. In Verbindung mit den editorischen Problemen, die solche Zeugnisse oftmals aufwerfen, ist daraus ein neuer Zweig historisch-genetischer Erforschung der Gedankenentwicklung dieser Autoren entstanden. Von den Impulsen der hermeneutischen Philosophie und neuen Schüben der Finanzierung jener Editionsunternehmen kräftig stimuliert, ist dieser Zweig vor allem nach dem zweiten Weltkrieg aufgeblüht. Immer jedoch ging es bisher in den historisch-genetischen Untersuchungen um das Werden komplexer Gedankenzusammenhänge oder Werke je *einzelner* Philosophen — und sei's auch (in wenigen Fällen) mit der Absicht, dies Werden mit demjenigen der Werke oder Gedanken anderer Autoren zu vergleichen: Nie hingegen kam es in der stattlichen Menge derartig entwicklungsgeschichtlich angelegter Monographien zum Vorhaben, von der Forschung an konkreten Fällen Abstand zu nehmen und *generell wesentliche* Züge am Werden philosophischer Werke oder gar Hauptwerke der Philosophie herauszuarbeiten, von ihnen aus dann typische Abwandlungen der so kenntlich werdenden Entwicklungsdynamik philosophischen Denkens zu ermitteln, dessen einzelnen, exemplarischen Fällen jedoch nur noch die Rolle von Beispielen zu lassen, die synoptisch erwogen oder zur Erläuterung herangezogen werden. Eben dies aber geschieht in der hier zu besprechenden Schrift. Bei wem auch könnte ein solches Unternehmen, das einen enormen Umfang an Kenntnissen, aber auch an Übersicht, kombinatorischem Scharfsinn und Treffsicherheit des Urteils verlangt, in besseren Händen sein als in denen des Verfassers?

Doch man würde Dieter Henrichs Buch unterschätzen, wollte man es als einen Versuch verstehen, die Gedankendynamik, aus welcher philosophische Werke von Rang hervorgehen, bloß generalisierend zu beschreiben und auf charakteristische Möglichkeiten für Abwandlungen innerhalb des zuvor so beschriebenen

Typus aufmerksam zu machen. Dass allein dies nicht die volle Absicht sein kann, deutet uns bereits der Untertitel des Buches an: *Über die* [! S. 340] *Genesis philosophischer Einsichten*. Wenn Gedanken erfasst werden sollen, für die jedenfalls ihr Autor den Anspruch auf philosophische Einsicht erhebt — d. h. darauf, in sich selbst und fürs eigene Leben eine begründet wahre Überzeugung erlangt zu haben, — dann muss mindestens der selber Philosophierende, der uns die typischen Charakteristika der Entstehung von Werken erschließen möchte, in welche solche Einsichten münden sollen, diesen Anspruch ernst nehmen, sich ihm stellen und uns darüber aufklären, wodurch er gerechtfertigt sein kann; oder er müsste sagen, dass und warum sich der Anspruch trotz der unverdrossenen Mühe einer mehr als zwei Jahrtausende überspannenden Folge von Philosophen-Generationen schlechterdings nicht rechtfertigen lässt. In Anbetracht der zumindest prima vista bestehenden Unplausibilität des letzteren muss daher ein Buch wie das hier zu besprechende zusätzlich zur Beschreibung *äußerlich* unterscheidbarer, typischer Stadien der Entstehung philosophischer Werke uns auch über die *innere*, lebensinterne Genese der Einsichten ins Bild setzen, die einen Autor zu seinem Werk treiben oder getrieben haben. Dieser Forderung kann man nicht genügen, ohne sich schwierigen philosophischen Sachfragen zu stellen.

Damit der Anspruch auf solche Einsichten grundsätzlich beurteilt werden kann, sollte seiner Diskussion bereits eine generische Unterscheidung und Beschreibung der Entwicklungsstadien von Gedanken vorausgehen. Schon daraus ergibt sich, dass die Abhandlung ihrem Doppeltitel entsprechend mindestens zweiteilig angelegt sein muss: Zunächst auf einen ersten Teil hin, welcher in generischer Beschreibung die Genesis von Konzeption und Gestaltung philosophischer Werke abhandelt, den darin enthaltenen Anspruch auf Einsicht jedoch nur registriert. Ihm muss dann aber ein zweiter Teil folgen, der diesen Anspruch als solchen diskutiert und damit tief in eine Selbstverständigung der Philosophie über sich selbst hineinführt. Aus Gründen, die eigens aufzuklären sein werden, ist dieser mit ‚Die innere Genesis der Einsicht‘ betitelt.

Auch weitere Teilthemen und Weisen ihrer Behandlung kann man schon anhand der angedeuteten Vorüberlegung erwarten: Nicht nur wird die Abhandlung, wie gesagt, etwas anderes als eine Erforschung von „Fallbeispielen“ sein, — ohne derartige Untersuchungen überflüssig machen zu wollen, wohl aber in der Absicht, sie durch grundsätzliche Feststellungen und Fragen zu befruchten. Da die Genesis von „Konzeption“ (als Sich-Bilden und Fassen oder auch Abfassen eines Entwurfs zum Werk) und „Gestaltung“ philosophischer Werke allgemein thematisiert wird, soll die Abhandlung ferner — als Reflexion auf Werk-Konzeptionen — komplementär zur Methode der auf eine je konkrete Ausgangssituation gehenden und von späteren Werken noch weitgehend absehenden „Konstellationsforschung“ sein (10,1), die Henrich selbst entworfen und exemplarisch praktiziert hat.<sup>1</sup> Das wird sogleich zum Thema des ersten Kapitels (vgl. 13,3 ff.). [! S. 341]

Kritisch verhalten und abgrenzen aber muss die Abhandlung sich gegen eine ganze Reihe anderer Weisen des Umgangs mit bedeutenden historischen Werken der Philosophie: Zweifellos gegen das Verfahren, Gedanken solcher Werke einer „rationalen Rekonstruktion“ zu unterziehen, die in der Regel von werkfremden Voraussetzungen und Interessen dominiert ist, obwohl dieses Vorgehen sich oft zur Annäherung an bedeutende (und vermeintlich nicht anders zu begreifende) historische Werke anbietet (vgl. 111,2). Von spezifischeren Vorgaben für die Geschichtsschreibung der Philosophie wird unten noch die Rede sein. Insbesondere aber

---

<sup>1</sup> Vgl. u.a. Henrich, D. (1991): *Konstellationen*, Stuttgart; ders. (2005): „Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv — Ergebnis — Probleme — Perspektiven — Begriffsbildung“, in: Mulsow, M./Stamm, M. (Hrsg.): *Konstellationsforschung*, Frankfurt a.M., S. 15-30; ders. (2005): *Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart 1992 sowie ders. (2004): *Grundlegung aus dem Ich — Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen - Jena 1790-1794*, Frankfurt a.M., 2 Bde.

müssen neuere, kulturgeschichtliche Tendenzen, den Erkenntnisanspruch von Philosophie zu reduzieren auf die Wirkung einsichtsfremder, kollektiver Mächte sowie ausdrucksvolle Interesse- und Parteinahme für sie, zum Gegenstand gründlicher Auseinandersetzung gemacht werden. Denn vor allem die „kulturalistischen Erklärungen der Philosophie“ (109,2) sind es, deren Perspektive — wenngleich sie nicht ganz zu Unrecht die traditionelle Geschichtsschreibung obsolet erscheinen lässt — die Rechtfertigung eines genuinen Anspruchs auf philosophische Einsichten chancenlos macht.<sup>2</sup>

Werke in ihrem Werden, wenn sie „etwas werden“, haben freilich mit einer philosophischen Einsicht zu tun, in der es nicht allein um das Werk und seine „Kernidentität“ geht, „auf die jede Rekonstruktion seines Gehalts Rücksicht zu nehmen hat“ (12,1), sondern am Ende auch um die literarische Artikulation und Gestalt solcher Einsicht. Durch beide Hauptteile des Henrich'schen Buchs zieht sich daher nicht zuletzt die Frage nach einer ihrem Gegenstand angemessenen *Literaturgeschichte* der Philosophie, die „aus der Perspektive ihrer Genese heraus den inneren Aufbau philosophischer Werke zu erschließen haben [wird], um dann von ihm her die vielgestaltigen [...] Wirkungen zu analysieren, die von solchen Werken haben ausgehen können“ (19,2). Dieses den beiden Hauptteilen beiderlaufende Thema wird nur noch in einer „Coda“ am Ende des Buchs zentral. Obwohl es eigentlich ein weiteres Buch jenseits der vorliegenden Abhandlung füllen müsste, sollte es in deren Besprechung nicht unterschlagen werden. — Worin aber bestehen die wichtigsten Aussagen zu den zentralen Teilthemen der beiden Hauptteile sowie zum Thema einer Literaturgeschichte der Philosophie? Und welche darüber hinausgehenden Fragen knüpfen sich für den Rezensenten daran an? Das soll in den folgenden drei römisch bezifferten Abschnitten dargelegt werden. { | S. 342 }

## I. Genesis von Konzeption und Gestaltung:

Die Charakterisierung des Werdens von Werken — insbesondere aber Hauptwerken — der Philosophie unterscheidet *vier* aufeinander folgende *Stadien* solchen Werdens, von denen drei in jedem Fall eines zustande kommenden Hauptwerks der Philosophie zu konstatieren sind. Den Anfang der Charakterisierung dieser Stadien macht jedoch nicht das in der Aufeinanderfolge erste, sondern ein nicht allemal auftretendes zweites, weil an ihm der Anspruch auf Einsicht — als Einsicht in zusammengehörige und grundlegende Themen der Philosophie — besonders markant zutage tritt. Henrich nennt es dasjenige „ursprünglicher Einsicht“ (z.B. 30,3). Denn in ihm geht — charakteristischerweise nur einmal in einem Philosophenleben — plötzlich und spontan nicht lediglich die Lösung eines wichtigen Sachproblems auf (wie z. B. Archimedes im Fall seines berühmten „Heureka!“-Erlebnisses), sondern nach langer Vorarbeit der Entwurf einer ganzen Philosophie-Konzeption *zusammen* mit deren Bedeutung für die weitere Lebensführung des Philosophierenden, so dass sich darin ein Grundzug erschließt, der für die Philosophie als solche eigentümlich ist und dem jede Auseinandersetzung mit ihrem Erkenntnisanspruch wird Rechnung tragen müssen. Obwohl eine solche Erfahrung — aus später aufgewiesenen Gründen (47,4-51) — nicht auf dem Weg zu jedem bedeutenden philosophischen Werk als ein besonderes, unvergessliches Erlebnis eintritt, wird daher (im zweiten Kapitel) von der Aufdeckung ihrer „Momente“ aus und durch Kennzeichnung der Einzigartigkeit einiger derselben das Werden philosophischer Werke in seinen einzelnen Phasen thematisiert. Keine andere Phase nämlich könnte eindringlicher zu erkennen geben, was gerade durch die innere Verbindung der „Kontemplation eines Ganzen“ mit einer „lebenspraktischen Komponente“ die „Philosophie ausmacht und woraufhin ihr Bemühen weiterhin immer gehen wird“ (31,2). Als Belege derartiger Einsicht, die jedenfalls beansprucht ist von denen, welche ihre Erfahrung gemacht haben, werden (im 3. Kapitel,

---

<sup>2</sup> Vgl. S. 114 ff.; bes. S. 122 f.; S. 130,3-132,1; S. 132,2 ff.

S. 33 ff.). Zeugnisse von bzw. über Fichte, Nikolaus von Kues, Jacob Böhme, Descartes, Rousseau, Kant, Nietzsche, Husserl und Wittgenstein erläutert und für die Analyse der zu solcher ursprünglichen Einsicht gehörenden Momente sowie Entstehungsbedingungen ausgewertet. Mit dem letzteren ist dann bereits der Übergang zum zweiten Hauptteil vorbereitet. Doch müssen, bevor er zu vollziehen ist, natürlich die drei anderen Stadien betrachtet werden.

Das Stadium, das dem zuerst berücksichtigten, höchst erregenden sowie exzeptionell aufschlussreichen vorhergeht und für alle Fälle eines im Werden befindlichen Werks typisch ist, wird (im Titel des 4. Kapitels) dasjenige einer „Diagnose verdeckter Defizite“ genannt. Es ist markiert durch denkerische Schwierigkeiten, in welche sich der spätere Autor am Beginn seines Wegs zum Eigensten verstrickt fand und aus denen er sich dazu erst einmal lösen musste.

Seine allgemeine Charakterisierung geht von einer näheren Bestimmung dessen [§ S. 343] aus, was nach vorheriger Auskunft (in Kapitel 2 und 3) die Philosophie als Bemühung um Einsicht wirklich ist und wodurch diese Bemühung sich von der Suche nach anderen Wissensweisen grundlegend unterscheidet (54,2). Von hier aus macht die Charakterisierung auf nahe liegende Voraussetzungen für die philosophische Denkarbeit aufmerksam, unter ihnen aber insbesondere darauf, dass Philosophie auch „Grenzregie der Vernunft“ ist „unter der Bedingung von nicht fest bestimmten Grenzen“, so dass man immer gute Gründe dafür hat, „hinter die Problemlage und die Weise der Problembearbeitung zurückzufragen, die zu einer Zeit fest etabliert zu sein scheinen“, um mit einer eigenen Konzeption „eine neue Blickbahn [zu] eröffnen“ (55 f.). Als Beispiele dafür dienen diesmal der junge platonische Sokrates, der junge Kant, Herder, Nikolaus von Kues; aber auch — innerhalb der jeweiligen Denkschule, aus der sie als Philosophen hervorgingen — Reinhold, Hegel und Heidegger. Doch wird an den Beispielen zwischen geringerem und größerem Gewicht der Rückfragen unterschieden (61,2) sowie zwischen strukturell verschiedenen Eigenarten der Problemlagen, in denen die Neuansätze erfolgen, — nicht zuletzt im Fall dessen, was andernorts schon als Konstellation am Ursprung neuer philosophischer Bewegungen identifiziert wurde (61,3 ff.).

Das Stadium nach dem ersten (bzw. nach dem einer plötzlich eingetretenen ursprünglichen Einsicht) wird als eines der „Entwürfe und Sekundenphilosophien“ (Kapitel 5) bezeichnet. Seine Charakterisierung beginnt mit der Feststellung, dass in jedes philosophische Werk von Rang auch eine bestimmte Arbeitsweise sowie besondere Art eingeht, Probleme zu ordnen und aufeinander zu beziehen, was natürlich nur durch gesonderte Arbeitsschritte und Versuche, sie miteinander zu verbinden, geschehen kann. Frühe Fassungen eines Werks, verworfene Teile einer Niederschrift sowie vielerlei andere Zeugnisse der Arbeit an einem größeren Vorhaben gehören ebenfalls in diesen Kontext und sind in ihrer Verschiedenartigkeit auch für die jeweilige Arbeitsweise verschiedener Autoren charakteristisch gewesen (z.B. für Husserl, Nietzsche, Wittgenstein, Kant, Heidegger; vgl. 67-69). Besondere Aufmerksamkeit aber verdienen der Abhandlung zufolge für diese Werkentstehungs-Phase kurze, in Stichworten notierte Gedankensequenzen, die Henrich „Sekundenphilosophien“ nennt (vgl. S. 206, Fn. 38), weil sie, in kürzester Zeit festgehalten und insofern verwandt mit dem Eintreten ursprünglicher Einsicht, andererseits jeweils einen großen Gedankenbogen überspannen und angesichts seiner eine ihrem Autor offenkundig richtig erscheinende Position bekunden oder einem schon eingeschlagenen Arbeitsweg eine neue Wendung geben. Sie tragen in diesen Weg damit „eine neue Aussicht hinein“ oder geben die Strategie gegen einen schwer zu korrigierenden, impliziten Gegenspieler zu erkennen (71f.). Auch hier wird auf Beispiele bei Kant, Descartes und Wittgenstein verwiesen. Zugleich wird dann aber auch der Unterschied dieser Phase vom Moment ursprünglicher Einsicht herausgearbeitet (72-75). Besondere Beachtung verdienen solche

Sekundenphilosophien Henrich zufolge aus mehreren Gründen: Sie tendieren dazu, schriftlichen Niederschlag zu finden und dann in Hinterlassenschaften fortzubestehen. Sie haben sowohl mit den Momenten ursprünglicher Einsicht als auch mit dem Entstehen einer Werkidee etwas gemeinsam und erlauben es gerade dadurch oftmals, Kontroversen über die Entwicklung eines Denkers zu seinem Werk aufzulösen (75 f.). So dienen sie dazu, die sich oft nur sehr vage darstellende Idee eines werdenden Werks in größerer Tiefenschärfe zu fassen. Ihre Wichtigkeit für eine Literaturgeschichte der Philosophie wäre unten (unter III) zu berücksichtigen.

Das letzte Stadium, das einem Werk, wenn es zustande kommt, noch vorhergeht, ist natürlich dasjenige, in welchem die Konzeption Werkgestalt annimmt. Die Ausführungen dazu (Kapitel 6) machen zunächst nur kurz auf markante Eigentümlichkeiten der Verfassung von bedeutenden Hauptwerken der Philosophie aufmerksam: Deren Anzahl ist erstaunlich klein, was man sich jedoch aus der zuvor dargelegten, theoretisch-praktischen Doppelaufgabe der Philosophie und einigen zusätzlichen Aspekten dieser Aufgabe erklären kann (78,2-80). Andererseits sind die Elemente der kleinen Menge von Hauptwerken in ihrer Werkform außerordentlich vielgestaltig und gehen jeweils „aus einer einzigen Entwurfsidee für ihre Gestaltung hervor“, wobei der Entwurf die Möglichkeit eröffnen muss, eine philosophische Grundlehre neu zu fundieren — aber so, dass deren Ausbildung überall in dem Bewusstsein nachvollzogen werden kann, dass mit der Weise, in der die Theorie Gestalt gewinnt, zugleich eine Lebensperspektive verbunden ist, die sich sukzessiv verdichtet und schließlich ihrerseits für sicher befestigt gelten kann (81).

Nähere Ausführungen darüber, wie sich vom ersten Stadium der Werkgenese her weitere grundsätzliche Forderungen an eine gelingende Werkgestalt und eine gewisse Kontinuität in der Aufeinanderfolge solcher Werkgestalten ergeben, vermisst man leider. Stattdessen gibt uns Henrich in der Folge verhältnismäßig umfangreiche Auskunft zu konkreten Beispielen bei Kant (*Kritik der reinen Vernunft*), in Descartes' *Meditationen* und in Hegels *Phänomenologie des Geistes* als Mustern von Werkgestalt gelingender Werke (82,2-90), bei Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen*) und Heidegger (*Sein und Zeit*) hingegen als Fällen misslingender (91-100). Obwohl diese Auskunft nützliche Hinweise zum Verständnis der genannten Schriften in ihrer konkreten literarischen Fassung enthält, fällt sie doch naturgemäß zu schematisch aus, als dass sie das jeweilige konkrete Werk in der individuellen Perspektive seiner Gestaltungsidee voll kennzeichnen würde, während umgekehrt die Arbeit am generellen Thema „Konzeptionen in Werkgestalt“ aus der Betrachtung der konkreten Fälle, wie mir scheint, zu wenig Nutzen zieht. Aber mit Ausführungen zu den vier Stadien von Werkgenese kann ja auch noch nicht das letzte Wort über Werke im Werden und ihre Konzeptionen gesprochen sein. [S. 345]

### Fragen zum I. Hauptteil:

1. Es leuchtet ein, dass man sich den Gehalt philosophischer Werke, wenn man ihm gerecht werden will, aus der Perspektive ihres Werdens aufschließen muss und dass es dazu auch genereller Überlegungen zur Genese von Werken bedarf. Mehr als jedem anderen verdanken wir Dieter Henrich solche Überlegungen. Aber gehen die nicht doch in höherem Grad, als die Abhandlung zu erkennen gibt, *auch aus* einem *Vorblick* auf fertige und gelungene oder misslungene Werke hervor, ohne damit die Perspektive des Werdens zu vernachlässigen zugunsten von nur aus den fertigen Werken geschöpfter „Lehrmeinung“? Wie also hat sich, wenn man Werke „im Entstehen aufhaschen“ soll, „um sie einigermaßen zu begreifen“ (10,2), in der genetischen Perspektive bei demjenigen, der einigermaßen begreifen will, dieses Hin und Her von Vorblick und Rückblick zu vollziehen? Wäre, um über diesen wichtigen Punkt Aufschluss zu verschaffen, zusätzlich zu den beiden Hauptteilen der Abhandlung, nicht sogar ein dritter, das Methodische historisch-genetischer Erforschung des



Werdens von Werken betreffender Hauptteil erforderlich? In diesem Hauptteil müsste auch das Grundproblem angegangen werden, auf welche Weise überhaupt eine die eigene geschichtliche Herkunft betreffende Verständigung der Philosophie über sich selbst so prinzipielle Behauptungen wie diejenigen, die zum Kern der Abhandlung gehören, **zureichend begründen kann in ihrer philosophischen Allgemeinheit, die ja nicht allein aus umfassender historischer Kenntnis zu schöpfen ist.**

2. Wie verhält sich zu seinem Werden ein Werk, wenn es — wie z.B., recht verstanden, die *Phänomenologie des Geistes* — auch selber ein „work in progress“ ist? Lassen sich dann die charakterisierten vier Stadien des Werdens noch so säuberlich voneinander und vom Werk selbst abheben, wie es der Abhandlung zufolge möglich erscheint?

3. Bringt das Ausgehen auf Typisches und das Arbeiten daran im Fall der philosophischen Doppelperspektive (auf Sacheinsicht in ein umfassendes Ganzes und auf eine im Leben gelingende Einstellung dazu) nicht besondere Schwierigkeiten mit sich, die eigens herauszuarbeiten wären — und zwar nicht nur, weil es um mehr als bloßes Beschreiben von Aussagegehalt und Fürwahrhalten geht, sondern auch deshalb, weil es *Normatives*, das nicht bloße Meinung ist, in seiner Typik zu erfassen gilt, sowie *Lebenspräferenzen* und *Ziele verschiedenster Art* in der Einstellung der ersten, zweiten und dritten Person, also beileibe nicht nur „theoretische“ Aussagegehalte und „praktische“ Vorstellungen, Tätigkeiten sowie Zusammenhänge dieser mit Ereignissen?

4. Werke im Werden sind solche nicht nur, sofern sie aus Gedanken oder Einsichten in theoretischer Perspektive *erdacht* und in praktischer Perspektive außerdem literarisch *gemacht* werden, sondern auch, weil sich beiderlei Werden in *einem*, ungeteilten philosophischen Denken vollzieht. Gilt es dann aber in diesem Denken nicht auch generell etwas zu berücksichtigen, was der Differenz **[I S. 346]** des Theoretischen und Praktischen noch *vorausgeht* und als solches ebenfalls in der endlichen Perspektive seines Werdens und zur-Einsicht-Kommens thematisiert werden muss? Die Alternative ‚theoretisch/praktisch‘ scheint zur Charakterisierung nicht ausreichend zu sein, wird aber in den generellen Überlegungen der Abhandlung nicht ausdrücklich unterschritten. Hat es nicht in der Vernachlässigung dieses Punktes seinen Grund, dass zur Exemplifikation einer Konzeption in Werkgestalt als Hegels „Hauptwerk“ die *Phänomenologie des Geistes* herangezogen wurde (87-90), nicht aber die *Wissenschaft der Logik*?

5. Bedürfte der generelle Spielraum für überzeugende Konzeptionen in Werkgestalt **hinsichtlich** deren Exemplifikation daher nicht auch der Berücksichtigung einer möglichen philosophischen Fundamentaldisziplin, welche vom Denker in seiner Konzeption und von der je eigenen Perspektive einerseits theoretischen, andererseits praktischen Wissens mit den spezifischen subjektiven Gewissheiten beider aus methodischen Gründen noch absieht, so dass darin der Denker als Ausgangspunkt dieser Perspektiven noch gar nicht Thema sein kann?

6. Die generelle Charakterisierung des Stadiums von Konzeptionen in Werkgestalt berücksichtigt den Gegensatz zwischen sich verwirklichender und am Ende scheiternder Intention auf ein erfolgreich realisiertes Werk. Wäre dann im Zusammenhang zwischen der Diagnose verdeckter Defizite, möglicher ursprünglicher Einsicht, Werkentwürfen und Konzeptionen in Werkgestalt nicht auch eine generelle Auskunft über *Situationen* und *Gründe* zu geben, in und aus denen philosophische *Werke*, nicht aber nur philosophierende *Tätigkeiten* anzustreben sind — oder aber (unter Bedingungen anderer Situationen und Gründe) umgekehrt nur die Tätigkeiten anstatt der Werke?

## II. Innere Genesis der Einsicht:

Gleich eingangs wurde oben darauf aufmerksam gemacht, wie beide Hauptteile der Abhandlung miteinander verbunden sind. Im Gang durch die Kapitel des ersten Teils bestärkt sich das Erfordernis eines zweiten Teils. Zugleich aber stellt sich dessen Aufgabe nun erheblich komplexer dar, als sie sich an der Dualität eines Ober- und Untertitels der Abhandlung abzeichnete. Schon im zweiten Kapitel nämlich, eindringlicher aber noch am Thema des sechsten („Konzeptionen in Werkgestalt“) stellte sich heraus, dass es nun genau genommen *zwei Fragen* zu beantworten gilt (103,2):

(1) Wieso kann — aus einer Bewusstseinsperspektive, die in einem Erlebnis plötzlicher „ursprünglicher Einsicht“ wurzelt — der *Vernunft*-Charakter einer philosophischen Konzeption hervorgehen und der Inhalt jenes Erlebnisses **dabei** wesentliches Element in einer *Bemühung um Erkenntnis* sein, wo doch alles Erkennen aus selbstbestimmter Tätigkeit hervorgehen müsste? **[| S. 347|]**

(2) Wenn die Ausbildung einer philosophischen Konzeption aus der Bezugnahme auf die Problemlage einer Zeit und zugleich aus der Lebensdynamik eines Denkers hervorging, wie und warum kann sie dann überhaupt noch *Erkenntnisleistung* sein und zu weiterer, wirklicher philosophischer Erkenntnis führen?

Die erste dieser beiden Fragen wird im 7. Kapitel angegangen. Aber sie ist nicht nur eine Vorfrage zur zweiten, sondern muss nach deren vorläufiger Beantwortung im 10. Kapitel noch einmal aufgenommen und zusammen mit dieser weiterverfolgt werden. Zur Beantwortung der zweiten Frage (im 8. und 9. Kapitel) hingegen genügt es nicht, die kulturalistischen Auffassungen von Philosophie a limine zurückzuweisen. Eine ganze Reihe ihrer Feststellungen und Gedanken muss vielmehr in eine befriedigende Auskunft über Rechtfertigungsgründe für den Anspruch auf Einsicht im Gang werdender philosophischer Werke hineingenommen werden, wodurch das Bild einer inneren Genese genuin philosophischer Einsicht sich am Ende außerordentlich differenziert, während der ganze Darlegungsgang auf vielfach verschlungenem Pfad ebenso ereignisreich wie verwickelt wird. Wie unter einer Lupe kommen darin zahlreiche Motive des gesamten Henrich'schen Œuvre vor Augen — ihre Zentren auf engsten Raum zusammengebracht und vergrößert. Nicht alle Feinheiten dieser mikroskopischen Präsentation können im Folgenden angesprochen werden.

Die vorläufige Antwort auf die *erste* Frage besteht, kurz gesagt, in der Präzisierung von Merkmalen, durch die sich der philosophische „Denker in seiner Konzeption“ (so der Titel des 7. Kapitels) auszeichnet: Eines jeden, also auch des Denkers, innerstes Wissen von sich lässt sich „nicht als Resultat seines eigenen zielgerichteten Tuns begreifen“. Jeder kommt als Denker „mit der Evidenz im ‚ich selbst‘ überhaupt erst ins Dasein“; **er** muss dann aber auch „seine Gedanken selber unter dem einen Wissen von sich zusammenführen können“, also die „Fähigkeit zur aktivischen Bildung und Aufklärung von Gedanken besitzen“, — und dies gilt auch „für die Einsicht, mit der sich seine Konzeption und die Bahn zu seinem Werk hin erschließen“. Die hohe Bedeutung hingegen, die Philosophen „dem plötzlichen Aufgang ihrer Grundeinsicht“ geben oder gegeben haben, erklärt sich daraus, dass der Theoriegehalt der Einsicht „mit einer Orientierung des eigenen, bewussten Lebens verbunden“ und in dieser gegründet ist. Dies schließt freilich auch aus, dass derartige Einsicht lediglich „als Arbeitsergebnis gewonnen und in abwägender Distanz für gültig befunden“ wird. Man muss sich also ein anderes Bild vom Denker in seinen Gedanken machen als dasjenige, das zur ersten der beiden Fragen führte (vgl. 105,2-107,2).



Kriterium der Rationalität seines Denkens ist nicht, dass seine Gedanken allesamt durch Abstraktion oder Regelanwendung erworben werden, sondern dass sie sich in das Ganze geordneter und begründeter Gedanken eines Subjekts einfügen. Der Denker ist tätige Mitte und der zur Rechenschaft fähige Meister, nicht aber der Konstrukteur des ihm eigenen Wissensganzen. So wird er vor allem sich selbst nicht dadurch entfremdet, dass ihm ein Lebensverstehen ohne [I S. 348] sein direktes Zutun aufgeht. Er ist vielmehr ganz bei sich in einem solchen Geschehen (107,2-108,2).<sup>3</sup>

Damit haben sich die Chancen auf überzeugende Beantwortung der zweiten Frage verbessert. Denn eine philosophische Konzeption und eine Bemühung um Erkenntnis hängen nun zumindest in ihrem Vernunftcharakter nicht davon ab, ob sie aus selbstbestimmter Tätigkeit hervorgegangen sind. Andererseits wird eine Antwort auf Frage (2) nun umso dringender. In den tiefsten Bestimmungen des Vernunftcharakters solcher Konzeptionen muss ja, soweit bis jetzt erkennbar, weder ein Zwang zu Erkenntnisleistungen vorliegen, welche aus selbstbestimmter Tätigkeit hervorgehen, noch ein Grund, aus denen die rationalen Gehalte der Philosophie prinzipiell Geschichtlichkeit haben und sich in ihr vielfältig modifizieren.

Worin aber kann eine überzeugende Antwort auf die *zweite* Frage bestehen? Um das auszumachen, werden in den Kapiteln 8 und 9 zahlreiche, verwinkelte Gedankenräume durchmustert, deren Dunkelzonen hier nicht alle ausgeleuchtet werden können, und das umso mehr, als am Ende des 9. Kapitels, diesen Teil der Abhandlung abschließend, nur die begründete Feststellung getroffen wird, nun seien „die Bedingungen dargelegt [...], unter denen die Philosophie als Manifestation einer Kultur verstanden werden kann, ohne dass ihr im selben Zug der Charakter, Erkenntnis zu sein, schon abgesprochen ist“ (168,2), — womit sich leider ein zureichender Grund, ihr diesen Charakter zuzusprechen, immer noch nicht abzeichnet. Angesichts dessen muss es hier genügen, im 8. und 9. Kapitel den Ariadnefaden des Autors aufzuspüren, der auch den Leser davor bewahrt, sich im Labyrinth zu verlieren, welche die dortigen Reflexionen über „die Philosophie im Prozess der Kultur“<sup>4</sup> und ihre Geschichte bilden.

Am Beginn des Abenteuers steht die angekündigte Auseinandersetzung mit kulturtheoretischen Erklärungen der Philosophie. Ihnen wird das Zugeständnis gemacht, dass Philosophie nicht nur bedeutsam ist für die Kultur, der sie angehört, sondern von ihr auch dependiert (117,3), und zwar nicht zuletzt bezüglich dessen, was sie jeweils innerhalb dieser Kultur als für sich kanonisch gelten lässt (114 f.). Aber es wird den kulturalistischen Tendenzen auch das Eingeständnis abgefordert, dass Philosophie über die Grenzen einer Kultur, der sie entstammt, nicht nur faktisch hinauswirkt, sondern über sie hinauswirkende — ja, sogar in allen Kulturen identische — Aufgaben hat, sowie eine Prozessualität im Wahrnehmen dieser; dass sie daher über synchrone und diachrone Kulturgrenzen hinweg „eine gewisse Kohärenz und Selbständigkeit“ besitzt (120,2) und dass es ihr — wie dem Vernunftwesen Mensch überhaupt — „widersteht, die verschiedenen Bereiche, über die etwas zu wissen ist [...], unvermittelt nebeneinander stehen zu lassen“ (123,4). Andererseits kompliziert sich mit der näher [I S. 349] bestimmten Kulturbedeutung der Philosophie deren Aufgabe (123,2 ff.). Es wäre sachfern, die Tatsache, dass dieser Aufgabe oft auch entsprochen wird, lediglich als Manifestation einer Kultur oder allgemein menschlicher Kreativität anzusehen. Nur lässt sich mit solchen Feststellungen eben nicht der Gehalt der ursprünglichen Einsichten einholen, von denen die Abhandlung im ersten Teil ausgegangen war. Ebenso wenig lässt sich damit der Anspruch auf Einsicht rechtfertigen, zumal es sich darin ja um Aufschlüsse

---

<sup>3</sup> Man vergleiche hierzu auch: Henrich, D. (2007): *Denken und Selbstsein*, Frankfurt a.M.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu: Henrich, D. (2006): *Die Philosophie im Prozess der Kultur*, Frankfurt a.M.

über viele und in manchem inkompatible philosophische Konzeptionen geht (131f.). Auskünfte, die an dieser Stelle allein weiterhelfen können, müssen der Reflexion auf Einheit in der Philosophiegeschichte und auf Verträglichkeit dieser Einheit mit der Vielheit philosophischer Konzeptionen entspringen. Solcher Reflexion wendet sich daher das 9. Kapitel zu.

Ohne über Geschichte der Philosophie eine systematische Auskunft zu geben, die am Leitfaden der Begründung eines entsprechend starken Begriffs von Philosophie erfolgt — was nicht Sache einer Abhandlung wie der von Henrich vorgelegten sein kann (138,1) —, lassen sich hier nur „Möglichkeiten durchmustern“, die Vielheit philosophischer Konzeptionen in der einen Philosophiegeschichte zu vereinbaren mit einem für sie alle — trotz ihrer theoretisch/praktischen Doppelaufgabe und verschiedenen Aspekte — mindestens im Kern identischen Sachbezug und (möglichst auch) mit dem Charakter der philosophischen Konzeptionen, Erkenntnisleistung zu sein (vgl. ebd.). Dabei ist verhältnismäßig leicht zu sehen, dass hierfür nicht sehr viele, grundsätzlich verschiedene Alternativen zur Verfügung stehen und dass nur ganz wenige von ihnen sich in Übereinstimmung befinden sowohl mit den oben (unter I) schon festgestellten, basalen Gehalten philosophischer Konzeptionen als auch mit der inzwischen zu berücksichtigenden Geschichte, welche verschiedene Kulturen und ihre Zusammenhänge durchzieht. Sicher ist unter den diskutablen Alternativen nicht das Modell einer *philosophia perennis* (137), aber dem Ende des letzten Kapitels zufolge auch nicht das Reduktionistische einer Philosophie, die nur über ihre Funktion für ihre jeweilige Kultur und die Stabilisierung des Lebens in ihr definiert ist (137f.); auch nicht dasjenige einer Philosophie, die sich auf jeweilige, vereinzelte Problemanalysen beschränkt oder sich gar postmodern von der Aufgabe der Bestimmung ihres Begriffs und ihrer darin begründeten Aufgaben dispensiert (150,2). Unglaublich ist unter den festgestellten Voraussetzungen aber ebenso die „alte Vorstellung, der zufolge die Philosophie über Kulturgrenzen und mancherlei Unterbrechungen hinweg, so wie andere Wissenschaften auch, [...] fortschreitet“. Diskutabel ist die Vorstellung prozessualer Veränderung allenfalls noch in subtileren Versionen als der eines kontinuierlichen, quasi fachwissenschaftlichen Fortschritts (138,2 f.). Unzulänglich ist die Vorgabe, Geschichtsschreibung der Philosophie müsse vorrangig Historiographie der philosophischen Lehrmeinungen, der großen Denker, philosophischen Probleme (111,2) oder Ideen (110,2) sein. Hochproblematisch ist des Weiteren das Unterfangen Diltheys, die These durchgängig kultureller Be- **{ S. 350 }** dingtheit der Philosophie mit einer Typologie ganz weniger, grundsätzlich verschiedener, philosophischer Weltanschauungen zu kombinieren. Ebenfalls zu verwerfen ist das monistische, — Hegel zugeschriebene — Konzept, demzufolge „jegliche Philosophie von historischer Bedeutung, dem äußeren Anschein entgegen, zu jeder Zeit *dasselbe* gelehrt habe“ (143,1 ff.). Auch Derartiges lässt sich nur in subtileren Versionen plausibel machen, in denen eingeräumt ist, dass das von der Philosophie zu thematisierende Ganze der einen Wahrheit und ihres Wahren sich philosophisch allemal „in Zerstreuung“ vorfindet. Diesem Modell und seinen Verfeinerungsmöglichkeiten geht die Abhandlung im Folgenden nach, indem sie an ihm auch epistemische Züge einer von Kant stammenden Diagnose der Philosophiegeschichte herausarbeitet (146 ff.). Griffige Formeln dafür sind „Erkenntnis in Zerstreuung“ (so der Titel des ganzen 9. Kapitels) und „stückweise erkennen“ (vgl. den Titel des Abschnitts C). — Inwiefern aber kann hier von „erkennen“ und „Erkenntnis“ die Rede sein? Um sich einer Antwort auf diese Frage wenigstens anzunähern, unterzieht Abschnitt C des 9. Kapitels nun den Begriff philosophischer Konzeption einer genaueren Reflexion und bestimmt ihn inhaltlich reicher, als das im Hauptteil I der Abhandlung geschehen war.

Philosophische Arbeit unter geschichtlich vorgegebenen Bedingungen mit dem Bemühen um Erkenntnis zu leisten, das will nicht heißen, dass die Konzeption, innerhalb deren die Arbeit erfolgt, bloß Stücke zu

bearbeiten hat, aus denen zusammen mit Stücken anderer Konzeptionen vielleicht einmal ein Ganzes zustande kommt, sodass das Ganze überhaupt erst bei späterer Zusammensetzung der Stücke thematisch werden kann. Es bedeutet vielmehr Arbeit an Aspekten, unter denen sich das Ganze philosophisch von Anfang an darstellt, ohne schon in einem wohlbestimmten Begriff verfügbar zu sein. Die Aspekte sind ferner allemal auch Teilaspekte von real Wirklichem, werden aber nicht durch Auswahl aktuell. Das Ganze hingegen hat den Charakter des Gegenstandes einer „Idee“ im Sinne eines Kantischen Vernunftbegriffs, unter dem in diesem Gegenstand jedoch theoretisch bestimmte Aussagegehalte und praktische Funktionen eins sind (ähnlich wie in Hegels Bestimmung der „absoluten“ Idee). Für das Fürwahrhalten dessen, was Aspekten des Ganzen zugeschrieben wird, wie auch für das Fürwahrhalten des dem Ganzen zuteil werdenden Zuschreibens selbst, besteht die Möglichkeit zu gelingendem Objekt- bzw. Subjekt-, aber auch zu gelingendem Wahrheitsbezug; und in beiden Hinsichten mögen einige Konzepte gänzlich fehlgehen, andere hingegen nicht, wohl aber besser oder schlechter als wieder andere sein. Die Art von Bezug ist daher auch nicht festgelegt auf Möglichkeit und Ziel einer endgültigen sowie einzig adäquaten Erkenntnis. Sie ist in mannigfaltiger Weise zu differenzieren (158 ff.), ohne dass der Bezug, außer in gänzlich fehlgehenden Konzeptionen, abgesprochen werden kann. Unter seinen zur Konzeption gehörenden Gründen schließlich sind auch objektive möglich, somit nicht nur subjektiv (für den Denker der Konzeption) zureichende oder unausweichliche, obwohl auch diese ihre Bedeutung haben, da die Konzeption in ihnen selbstreflexiv wird und ihr ganzer Gehalt sich zu einem Kernmoment im philosophischen Sich-Wissen des betreffenden Denkers macht. Der Aspekt-Charakter aber des Ergebnisses jeder — sich sowohl auf objektive als auch subjektive Gründe stützenden — Bemühung um Erkenntnis bringt es mit sich, dass sich Optionen zugunsten der einen oder anderen Konzeption in Antagonismen vollziehen und Antagonismen dann auch zwischen den betreffenden Konzeptionen bestehen, — ohne dass diese darum sich gegeneinander hermetisch abschließen müssten und keiner Korrektur, Ausdehnung ihrer Grenzen, Weiterentwicklung und Verbesserung ihrer Begründungen fähig sowie bedürftig wären. — Alles, was zu diesem komplexen Zusammenhang dargelegt wurde, mag keine endgültige, generelle Auskunft über Gründe sein, welche den Sach-, Wahrheits- und Lebensbezug philosophischer Konzeptionen tragen und deren Erkenntnis- sowie Einsichtsanspruch rechtfertigen. Dazu müssten weitergehende Reflexionen auf spezifisch philosophische Begründungsart und deren erfolgreiche Varianten angestellt werden (vgl. 167,2). Gleichwohl sollte das Gesagte ausreichen, diejenigen nachdenklich zu machen, welche jede Chance auf solche Rechtfertigung pauschal bestreiten.

Lässt sich dieses Ergebnis durch Hinzunahme des Gesichtspunkts, unter dem das 7. Kapitel stand, also durch Verbindung der beiden Leitfragen, in Kapitel 10 unter dem Titel ‚Subjektivität im Denken eines Gründenden‘ (a) inhaltlich bereichern sowie verstärken; und lässt sich dadurch (b) das Ergebnis des 7. Kapitels vertiefen, durch beides aber (c) die Analyse der Genesis philosophischer Konzeptionen noch einmal ein Stück weiterführen? — Soweit ich sehe ist das nur in begrenztem Umfang der Fall. Die Auskunft und ein Urteil darüber sollte daher **in das nun noch folgende** einbezogen werden.

## Fragen zum II. Hauptteil:

7. Wären die sehr erhellenden Ausführungen zu Kapitel 7 und zum Vernunftcharakter philosophischer Konzeptionen nicht durch zwei kleine Hinweise zu ergänzen? Nämlich: 1. darauf, dass zum Bei-sich-sein des philosophischen Denkers in seiner Konzeption nicht nur eine sich in ein Ganzes möglichen Wissens integrierende Perspektive aufs eigene Leben gehört, sondern auch auf dessen (sowie unseres ganzen physischen Universums) Endlichkeit, also aufs einmal unvermeidliche Ableben, Sterben-lernen-müssen und mögliche (aber

mannigfach begrenzte) Nachleben, und dass die Perspektive gerade deshalb zugleich über das eigene Leben hinausweist; 2. aber auch darauf, dass im Sinn der obigen 5. Frage all diese Angelegenheiten des Denkers als Bestandteile seines Wissens von sich nicht schon Gegenstand einer philosophischen Fundamentaldisziplin sein müssen.

8. Ist in Kapitel 8 (und wohl auch noch in Kapitel 9) die Frage angemessener Untersuchung und Bedeutsamkeit des Themas werdender Werke nicht etwas zu sehr in den Hintergrund getreten? Die Tendenzen zum kulturtheoretischen [I S. 352] Reduktionismus haben ja nicht zuletzt gerade an der Konzentration auf Vorstadien und Stadien werdender Werke eine Handhabe, den philosophischen Erkenntnisanspruch herunterzuspielen. Sie müssten daher auf eine Weise zurückgewiesen werden, in welcher diese Konzentration und ihr Interesse spezifisch zur Geltung gebracht sind.

9. Eine sorgfältige Distanzierung von Hegels Konzeption philosophischer Philosophiehistorie und die Forderung, diese Konzeption zu ergänzen, scheinen mir berechtigt und wünschenswert. Aber ist die paradoxe These, jede Philosophie von historischer Bedeutung habe zu jeder Zeit dasselbe gelehrt, tatsächlich eine von Hegel in seiner *Differenzschrift*, also 1801, vertretene? Und wenn schon: Ist sie wirklich beibehalten in der später ausgearbeiteten Konzeption, die nicht mehr nur pauschal polemisiert gegen „geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme“? Wenn aber nicht: Wie ist zu dem, was sie ersetzte, durch angemessene Auskunft über Einheit und Vielheit in der Philosophiegeschichte mit dem Interesse an Werken in ihrem Werden Stellung zu nehmen?

10. Das Kapitel 10 gab oben schon Anlaß zu drei Fragen (a – c), zu denen noch einige Erwägungen anzustellen sind: Ad (a): Was im Bewusstsein als philosophische Einsicht auftritt, dürfte nur dann Erkenntnis sein, wenn zugunsten seines Fürwahrhaltens und der Wahrheit des darin für wahr Gehaltenen objektive Gründe sprechen, mag derjenige, welcher der Wahrheit teilhaftig wird, diese Gründe auch noch nicht von Anfang an so durchschauen, dass er darüber verfügen kann. Lediglich subjektive Gewissheit hingegen und nur subjektive Gründe dürften nicht ausreichen. Was sagen uns die Ausführungen in Kapitel 10 unter dieser Voraussetzung über zuvor schon geltend Gemachtes hinaus bezüglich der Frage, ob das Zusätzliche zur stärkeren Rechtfertigung des Erkenntnisanspruchs dient, der im Einsichtsanspruch erhoben ist? Sie sagen Neues darüber, wie die in (eventuell als ursprünglich) beanspruchter Einsicht aufgegangene Konzeption einbegriffen wird ins bewusste Leben eines Denkers, der die Konzeption fasst, entwickelt und ausarbeitet. Sie machen dazu auf die besondere Kraft zu überzeugen aufmerksam, die lebenspraktische Überzeugungsquellen besitzen; und sie erklären daraus die große Zahl von verschiedenen momentanen Einsichten. Im Hinblick auf das Verhältnis von Rationalität, Subjektivität und Praxis stellen sie die These auf, dass im „Gliederbau der rationalen Fähigkeiten des Menschen [...] sowohl der erste Ausgang wie auch die höchste Erkenntnis nur eine subjektive Gewissheit haben“ kann (171,3), ohne dass daraus der Irrationalismus oder Kulturrelativismus folgen müsste. Sie zeigen ferner, dass die Grundverfassung der Subjektivität recht verstanden zugleich deren Modifizierbarkeit erklärt und dass sich trotz solcher Modifizierbarkeit im Kontext sachgemäßer Bestimmung des Verhältnisses von Rationalität, Subjektivität und Praxis der Anschein auflöst, die Vielzahl möglicher philosophischer Konzeptionen und einander widerstreitender Lebensorientierungen müssten die Rationalität dieser Orientierungen im Vergleich zu derjenigen von Weltdeutungen verringern, aus der Lebensorientierung gewonnene Beglaubigungen von Konzeptionen hingegen müssten den Wirklichkeitsbezug der Konzeptionen auflösen oder dem Kulturalismus eine [I S. 353] offene Flanke bieten. Mit Ausnahme der aufgestellten, an Fichte erinnernden These, die erheblich zu präzisieren wäre, scheint mir alles richtig, was in dieser Weise zum

Verhältnis von Rationalität Subjektivität und Praxis sowie zu dessen Folgen für die Glaubwürdigkeit philosophischer Konzeptionen ausgeführt wurde. Aber präsentieren sich darin objektive Gründe für die Wahrheit subjektiven Fürwahrhaltens in philosophischen Konzeptionen oder in dem, was ihnen Überzeugungskraft gibt, also dem Bewusstsein als die in ihnen enthaltene und beherzigte Einsicht erscheint? Das vermag ich nicht zu sehen. Hat Henrich sich den Weg zu solchen Gründen nicht sogar schon durch die These verbaut, dass im Gliederbau rationaler Fähigkeiten des Menschen sowohl der erste Ausgang (eines unmittelbaren Wissens von sich) wie auch die höchste Erkenntnis *nur* subjektive Gewissheit haben kann?

10. Ad (b): Hingegen ist durch die im Kontext von (a) angegebenen Punkte, insbesondere aber durch die Differenzierungen, die das Verhältnis von Rationalität, Subjektivität und Praxis betreffen (und damit auch die Grundverfassung der Subjektivität selbst), das Ergebnis des 7. Kapitels im Hinblick auf überzeugende Beantwortung von Frage (1) vertieft. Deutlicher als zuvor in der ganzen Abhandlung wird in Kapitel 10 herausgearbeitet, wie philosophische Konzeptionen mit der Subjektivität dessen, der sie aus den zu ihnen treibenden Einsichten gewinnt, „innerlich“ verbunden sind (184,1). Sie sind nicht nur „lebensintern“, sondern gehören zum innersten Selbst des Wissens von sich, sodass die Rede von einer „inneren Genese“ philosophischer Einsichten nun einen gehaltvollen Sinn bekommen hat.

10. Ad (c): Ist damit auch die Analyse der Genesis von Konzeptionen weitergeführt? In gewissem Sinne darf man die Frage bejahen, da ja die (b) betreffenden, wenngleich oben im Kontext von (a) erwähnten Ausführungen unter anderem auch ein Stück weit die Modifizierbarkeit der Subjektivität in deren Grundverfassung erklären sowie die große Bedeutung subjektiver Gewissheit im Werden von Werken (und nicht nur in den Werken selbst) herausarbeiten. Zudem berücksichtigen sie erstmals den in diesem Werden zu bewältigenden Antagonismus von Affirmation und überwältigend erlebter Nichtigkeit des Lebens und geben Einblicke in Prozesse zusätzlicher Beglaubigungen von philosophischen Konzeptionen durch reflexive Erfahrungen, die als Einsicht erlebt werden. Aber ist damit den Desideraten Rechnung getragen, die oben mit den Fragen 1. bis 6. benannt wurden? Das vermag ich nicht zu erkennen.

### III. Für eine Literaturgeschichte der Philosophie:

In Kapitel 9 und 10 wurde das Programm einer Literaturgeschichte der Philosophie nicht erwähnt. Doch es war gerade eine der Pointen der Ausführungen über Philosophie im Kontext von Geschichte und Kultur sowie von Subjek- [S. 354] tivität als „Denken eines Gründenden“, auf das Resümee hinauszulaufen, dass der Denker am wenigsten Urheber des bewussten Lebens ist, das er führt, und dass es deshalb nun erforderlich wird, in nochmaliger Reflexion aufs Verhältnis, welches eine philosophische Konzeption zur Gestalt der ihr entsprechenden Werkform hat, die Frage aufzuwerfen, wie kontrastreich anders Werkformen — jeweils nach Art der Konzeption — in verschiedenen Fällen konzipiert werden müssen und was das für ihre angemessene Berücksichtigung besagt. Die Schlüsselthese dazu, die nach Hauptteil I und II durchaus überzeugt, lautet: „Die Ansprüche, die eine philosophische Konzeption an die Ausgestaltung eines Werks und seiner literarischen Form stellt, haben immer Vorrang“ (189,2). Auch innerhalb einer Literaturgeschichte der Philosophie müssen daher, sogar vorrangig, Werke in ihrem Werden betrachtet werden, damit im Weiteren ermittelt werden mag, wie die vielgestaltigen Weisen und Aspekte literarischer Formgebung zur endgültigen Werkform der Konzeption beitragen und auf deren Entdeckung Einfluss haben können. Umgekehrt aber sollte jede Thematisierung von Werken im Werden zum guten Ende in eine Literaturgeschichte der Philosophie integriert werden; und das Erforschen solcher Geschichte muss seinerseits nicht nur aus Neugierinteressen erfolgen. Es ist generell aus

philosophischen Gründen von konstitutiver Bedeutung für die Philosophiehistorie überhaupt (vgl. 194,3). Unter zahlreichen Gesichtspunkten, deren Berücksichtigung leicht zu identifizieren wäre, wurde darauf im 6. bis 10. Kapitel hingearbeitet.

Als abschließende Verdichtung aller zuvor entfalteten Themen und Motive hätte die „Coda“, musikalisch verstanden, nichts mehr zu diesem gewichtigen, prinzipiellen Ergebnis der Abhandlung hinzuzufügen. Als „Schweif“ aber (lat. cauda), welchen das Verhandelte mit dem Desiderat einer künftigen Literaturgeschichte der Philosophie nach sich zieht, muss sie uns nun wenigstens noch flüchtige Hinweise aufs ausgedehnte Feld weiterer Themen einer solchen Geschichte geben. Über die Details dazu kann hier nicht mehr berichtet werden. Nur Stichworte zu den Hauptthemen seien noch erwähnt: Berücksichtigung finden müssen natürlich vielerlei für die Philosophie spezifische literarischen Gattungen (z.B. Lehrgedicht, philosophischer Dialog, Lehrschrift, Vorlesungstext, Selbstbetrachtung, philosophische Rede, Diskurs), aber auch die Tendenzen zu philosophie-spezifischen sprachlichen Neuerungen (in Sprachkunst, Stil, Sprachduktus, Gebrauch von Metaphern und Anspielungen); die Weisen, wie literarische, für die Philosophie charakteristische Formen mit je besonderem philosophischem Gehalt besetzt sein können oder sich umgekehrt an außerphilosophische Redeweisen anlehnen und bei ihnen (wie z.B. denen der Fachwissenschaften) Rückendeckung suchen (190-194). — Nicht zuletzt aber ist auf zwei Problembereiche aufmerksam zu machen, in denen literarische Faktoren für die Form philosophischer Werke, vorab aber für deren Genese, eine große Rolle spielen. Sie betreffen einerseits das in literarischer Gestaltung zu berücksichtigende Verhältnis, das der Autor zu seinem Adressaten als Leser hat oder [ S. 355] eigens suchen muss (195-198); andererseits hingegen — den Titel ‚Philosophisches Werk und Kunstwerk‘ für die Coda geeignet machend — die Nähe und Ferne der Formen von Werken beider Gattungen im Verhältnis zueinander, hieran anschließend aber auch die Frage, was Philosophen gerade in neuerer Zeit dazu veranlassen konnte, die Formen ihrer Werke in die eine oder andere Verbindung mit Weisen sprachlicher Präsenz des im Kunstwerk Bedeutsamen zu bringen, sowie abschließend die Tatsache, dass sich die Situation der Philosophie in dieser Hinsicht gegenwärtig wieder anders darstellt (198-202). — Für eine ausführliche, philosophisch wache und erkennende Literaturgeschichte der Philosophie zeichnet sich da wahrlich kein bescheidenes Aufgabengebiet ab, zumal dieses Gebiet ja auch noch die Frage nach dem weiteren Werden einschließt (vgl. 19,2), welches Werken mit ihren facettenreichen Wirkungen beschieden ist! So bleibt im Blick auf das vorliegende, uns dieses Aufgabengebiet vor Augen stellende, ebenso gehalt- wie verdienstvolle Werk am Ende nur noch eines; — nämlich die nicht mehr kritische, sondern respektvolle, nur noch wissensdurstige

### Schlussfrage:

Wie könnte aus der Coda — nach allem ihr Vorausgegangenen — der fesselnde Introitus zum allgemeinen Teil einer künftigen, durch Dieter Henrich initiierten Literaturgeschichte der Philosophie werden?